



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n181.83420>

# MAQUIAVELO SOBRE ÉXODO 32: MOISÉS Y EL COMBATE DE LA ENVIDIA



## MACHIAVELLI ON EXODUS 32: MOSES AND THE FIGHT AGAINST ENVY

HUGO TAVERA VILLEGAS<sup>1</sup>

Escuela de Ciencias Sociales y Gobierno / ITESM - Monterrey - México

.....  
1 Artículo recibido: 13 de noviembre de 2019; aceptado: 21 de septiembre de 2020.  
hugo.tavera@tec.mx / ORCID: 0000-0002-7104-5658

**Cómo citar este artículo:**

**MLA:** Tavera, Hugo. “Maquiavelo sobre Éxodo 32: Moisés y el combate de la envidia.” Ideas y Valores 72.181 (2023): 9-31.

**APA:** Tavera, H. (2023). Maquiavelo sobre Éxodo 32: Moisés y el combate de la envidia. Ideas y Valores, 72 (181), 9-31.

**CHICAGO:** Hugo Tavera. “Maquiavelo sobre Éxodo 32: Moisés y el combate de la envidia.” Ideas y Valores 72, 181 (2023): 9-31.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN**

En un libro reciente, Maurizio Viroli sostiene que en *El príncipe* Maquiavelo delinea la imagen del fundador que la teoría política republicana necesita, la que recibe su encarnación paradigmática en Moisés y sus acciones. Aquí propongo que, para una comprensión adecuada del Moisés de Maquiavelo, resulta clave la interpretación que este ofrece del incidente del becerro de oro (*Discursos* III 30), al que interpreta como una revuelta contra Moisés motivada por la envidia. Este episodio –sugiero– ejemplifica las acciones necesarias para asegurar las instituciones de un estado libre recién constituido en el contexto del conflicto permanente entre grandes y pueblo.

*Palabras clave:* Moisés, conflicto, envidia, pueblo.

**ABSTRACT**

In a recent book, Maurizio Viroli argues that in *The Prince* Machiavelli delineates the image of the founder that Republican political theory needs, which receives its paradigmatic incarnation in Moses and his actions. Here I propose that for an adequate understanding of Machiavelli's Moses, the interpretation he offers of the golden calf incident (*Discourses* III, 30), which he interprets as a revolt against Moses motivated by envy. This episode, I argue, exemplifies the necessary actions to secure the institutions of a newly constituted free state in the context of the permanent conflict between the great and the people.

*Keywords:* Moses, army, envy, people.

“Si uno es apto para organizar, no durará mucho la cosa organizada si se la coloca sobre las espaldas de uno solo, y sí lo hará si reposa sobre los hombros de muchos y son muchos los que se ocupan de mantenerla”

*Discursos sobre la primera década de Tito Livio, I, 9*

“Tuvieron envidia de Moisés en el campamento”

*Salmos 106: 16*

## Introducción

En un texto reciente, el teórico político italiano Maurizio Viroli ofrece una nueva versión de la tesis rousseauiana de que *El príncipe* es “el libro de los republicanos” (2014 19),<sup>1</sup> no en razón de que, como sostuviera célebremente el filósofo ginebrino, Maquiavelo hubiera develado los secretos y vicios del príncipe al pueblo, sino porque en él se “traza la imagen del fundador y redentor que la teoría política republicana necesita” (*ibid.*). A este respecto, Viroli subraya el hecho de que el propio Maquiavelo sostenga en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (en adelante *D*, seguido del número de libro y de capítulo), su libro dedicado a las repúblicas, que, si bien los pueblos son superiores en lo que hace a mantener los órdenes y las instituciones establecidas, “los príncipes superan a los pueblos en el dictar leyes, formar la vida civil, organizar nuevos estatutos y ordenamientos” (*D* I 58). *El príncipe* –sostiene Viroli– debe ser leído desde este punto de vista, esto es, como un libro acerca “del gran liderazgo político, el liderazgo de redentores y de fundadores” (2014 20) de nuevos Estados y ordenamientos.

Esto último lo lleva a sostener que no habría tensión alguna entre *El príncipe* y los *Discursos*, como suele afirmarse.<sup>2</sup> Más todavía, Viroli afirma que el príncipe que es delineado por Maquiavelo no es el “fundador de una dinastía real, sino el de un Estado independiente que contando

1 En *El contrato social*, Rousseau escribió célebremente que, “fingiendo dar lecciones a los reyes, las da muy grandes a los pueblos. *El príncipe*, de Maquiavelo, es el libro de los republicanos” (2011 315).

2 Sobre esta cuestión, véase Hans Baron (1961).

con buenas armas y buenas leyes puede llegar a convertirse [...] en una República” (*id.* 18). Una vez *El príncipe* es leído desde esta perspectiva y se le interpreta como un escrito acerca de los grandes hechos de los redentores y fundadores de Estados, esto resulta en la identificación de Moisés como la figura más importante de todo el libro.<sup>3</sup> Moisés no es solamente una presencia clave en la “Exhortación a liberar a Italia de los bárbaros”, capítulo donde se encontraría condensado el “mensaje” de todo el libro y en el que es invocado explícitamente un redentor capaz de unificar Italia y liberarla del dominio de los poderes extranjeros.<sup>4</sup> En el capítulo 6, donde hace su primera aparición la figura del redentor, Moisés ocupa el primer sitio en la lista de grandes fundadores de Estados: “para hablar de aquellos que llegaron a príncipes por propia virtud y no por fortuna, digo que los más excelentes son Moisés, Ciro, Rómulo, Teseo y otros parecidos a ellos” (P 6). Además de haber sabido aprovechar la ocasión que la fortuna les ofreció, la cualidad que Maquiavelo destaca mayormente acerca de estos fundadores es la de haber estado armados.<sup>5</sup> Solo cuando cuentan con armas tienen la fuerza suficiente tanto para imponerse a sus enemigos como para obligar a sus súbditos, manteniendo su obediencia, de ser esto necesario, apelando incluso a la crueldad. Puesto que el redentor invocado en la “Exhortación” tiene como modelo a los “profetas armados” del capítulo 6, aquél debe también contar con un ejército disciplinado y leal.<sup>6</sup>

- 
- 3 De hecho, Viroli sostiene que “Maquiavelo escribió *El príncipe* para un nuevo Moisés, no para otro Cosme el Viejo” (2014 53). Werner Gundersheimer sostiene similarmente que “uno de los héroes sobre los que Maquiavelo se encontraba reflexionando en 1513, y a partir del cual parece haber modelado su príncipe, fue Moisés” (44). Sobre el Moisés de Maquiavelo, véase también, entre otros, Alison Brown, John Geerken y, más recientemente, Miguel Granada.
  - 4 La “Exhortación”, como se sabe, ha sido objeto de gran polémica entre los intérpretes. Para una visión contraria a la de Viroli respecto a la relación de la “Exhortación” con el resto del libro, véase Greene (1984). Un ensayo reciente y muy sugerente acerca de la “Exhortación” es el de Alison McQueen.
  - 5 “Conviene, por lo tanto, si se quiere tratar bien el tema, examinar si estos innovadores tienen fuerza propia o si dependen de otros; es decir, si para llevar a cabo su obra tienen que rogar o pueden forzar. En el primer caso acaban siempre mal y no llegan a ninguna conclusión; pero cuando dependen de sí mismos y pueden recurrir a la fuerza, raras veces corren peligro. De ahí que todos los profetas armados hayan vencido y los desarmados fracasaran” (P 6). Acerca de la distinción entre “profetas armados” y “desarmados”, véanse los sugerentes comentarios de Parsons (*cf.* 42-45).
  - 6 “Por lo tanto, si vuestra ilustre casa quiere emular a aquellos hombres excelentes que redimieron sus países es necesario, ante todo, como verdadero fundamento de cualquier empresa, proveerse de ejércitos propios; porque no existen soldados más fieles, ni más auténticos, ni mejores” (P 26).

Concuerdo con Viroli (2014) en que Moisés es una figura central en el pensamiento de Maquiavelo y que ejemplifica tanto la necesidad de estar armado como la de cometer actos crueles para asegurar el Estado fundado por él. Ahora, a diferencia del teórico italiano, que interpreta a Moisés únicamente a propósito de la redención política respecto de enemigos exteriores, en este ensayo ofrezco una lectura que ubica al líder de los judíos en el contexto del conflicto que divide a toda ciudad en dos partes enfrentadas. En este sentido, sugiero que los pasajes sobre Moisés deben ser interpretados a la luz del capítulo sobre el príncipe civil, en donde Maquiavelo hace referencia a la contraposición entre los grandes y el pueblo: “Porque en todas las ciudades existen estos dos tipos de humores; que nacen del hecho de que el pueblo no quiere ser gobernado ni oprimido por los grandes y en cambio los grandes desean dominar y oprimir al pueblo” (P 9).

Así pues, mientras la lectura de Viroli (2014) enfatiza el conflicto entre el príncipe nuevo y los poderes extranjeros (“bárbaros”), por mi parte considero que el Moisés de Maquiavelo ejemplifica lo que debe hacer un príncipe nuevo para mantener un orden recién constituido en el contexto del conflicto entre “humores”. A este respecto, resulta clave tomar en consideración la interpretación que Maquiavelo ofrece en los *Discursos* del incidente del becerro de oro (Éxodo 32). En el capítulo 30 del libro tercero, en la única referencia directa que el florentino hace de la Biblia, escribe que “quien lea inteligentemente [*sensatamente*] la Biblia se dará cuenta de que Moisés se vio obligado, si quería que sus leyes y ordenamientos salieran adelante, a matar a infinitos hombres, que se oponían a sus designios *movidos solo por la envidia*” (D III 30, énfasis agregado). Mientras que el término *infinitos* ha sido generalmente interpretado como “todos los hombres”<sup>7</sup>, en este texto sostengo que la mención a la envidia como el origen de la resistencia a las leyes mosaicas nos sugiere en cambio que los enemigos de Moisés y sus instituciones pertenecían a una parte identificable de la república, a saber, los grandes.

### Definiendo la envidia

La envidia es una emoción negativa relacionada con las mayores ventajas o bienes poseídos por otros. Típicamente involucra a un sujeto (el envidioso), un rival (aquel que es envidiado) y un bien, posesión o capacidad que este último posee (*cf.* D’Arms). Puede implicar tanto el deseo por parte del envidioso de conseguir este bien como también el deseo de que el rival no lo tenga, incluso cuando esto último no mejora la situación del primero. Es cuando se la identifica con este último deseo

7 Harvey Mansfield argumenta que, si Moisés se vio obligado a matar a “infinitos hombres”, fue porque “todos los hombres eran sus rivales” (400; *cf.* Montag 237-249).

que la envidia es considerada irracional, además de algo peligroso para la supervivencia de la constitución.<sup>8</sup>

En *Retórica*, Aristóteles (1994) ofrece una definición de la envidia que añade un cuarto elemento a los tres ya señalados, a saber, la igualdad o proximidad entre el sujeto y el rival. Distinguiéndola de la indignación, a la que entiende como el displacer que se experimenta por los éxitos “inmerecidos” de otros,<sup>9</sup> Aristóteles define la envidia como “un pesar turbador y que concierne al éxito, [...] no del que no lo merece, sino *del que es nuestro igual o semejante*” (II 91386b, énfasis agregado). La envidia, de acuerdo con esta definición, requiere de una situación de competencia entre hombres similarmente situados y, por lo tanto, solo puede darse entre aquellos que son o se consideran iguales “en estirpe, parentesco, edad, modo de ser, fama o medios económicos” (II 101387b).<sup>10</sup> Esta observación, y en general la noción de que la envidia

- 
- 8 Dentro de la filosofía política, la versión reciente más influyente acerca de la relación entre la envidia y la estabilidad del orden político es la de John Rawls, para quien la envidia puede llegar a convertirse en algo “colectivamente perjudicial” cuando, por un lado, una desigualdad muy grande en términos de bienes primarios empuja a los menos aventajados a desear despojar de sus mayores beneficios a quienes se encuentran mejor situados en la escala social y, por el otro, empuja a estos últimos a “volverse celosos de su mejor situación y ansiosos de tomar precauciones contra los actos hostiles” de los menos aventajados (480-481). Si bien Rawls concluye que una sociedad bien ordenada gobernada por sus principios de justicia sería estable, Green propone en un libro reciente una teoría liberal *plebeya* fundada sobre la “envidia razonable” de los “muchos” hacia los “pocos”. Lo que aquí sostendré es que la perspectiva de Maquiavelo en torno a esta cuestión es distinta a la de ambos autores. Si bien comparte con Rawls la idea de que la envidia representa una amenaza para el orden político, así como con Green la de que la discusión sobre la envidia debe ubicarse en el contexto de las relaciones conflictivas entre los “pocos” y los “muchos”, para el florentino, como veremos, la envidia es un afecto que caracteriza no a los “muchos” (o a los “más desaventajados”), sino a los “pocos”. No es entonces la envidia de los “muchos” hacia los ricos lo que pone en riesgo el orden político, sino la envidia de los “pocos” hacia el príncipe de una república y sus instituciones que encarnan el deseo de no dominación del pueblo.
- 9 “Al hecho de sentir compasión se opone principalmente lo que se llama sentir indignación. En efecto: al pesar que se experimenta por las desgracias inmerecidas se opone -de algún modo y procediendo del mismo talante- el que se produce por los éxitos inmerecidos” (II 91386b).
- 10 Por lo mismo, no puede haber envidia respecto de “aquéllos de los que uno cree, sea por su propia opinión o por la de otros, que le dejan a uno muy atrás o que uno supera en mucho” (II 10 1388a). Esto mismo explica que no se puedan envidiar a los muertos: “habida cuenta que nadie entra en competencia con los que vivieron hace más de diez mil años o vivirán en el futuro o están ya muertos ni con los que residen en las columnas de Hércules” (II 10 1388a). Maquiavelo sostiene algo similar cuando escribe que “en las cosas pasadas han desaparecido las dos causas más poderosas del odio, pues ya no te pueden dañar *ni hay razón para envidiarlas*” (D II P, énfasis agregado).

exige una situación de competencia entre iguales o próximos, resulta particularmente relevante, ya que apunta a lo que podemos denominar el carácter “discriminatorio” o “no universal” de la envidia, esto es, el hecho de que no todos se encuentran lo suficientemente próximos entre sí como para que un rival sea envidiado por todos o –podríamos decir– “infinitos hombres”.

Habiendo sido definida la envidia como una emoción negativa que nace a propósito del éxito de otro, que posee algo considerado valioso, podría llegar a suponerse que quienes poseen más de estos bienes, ya sean honores o riquezas, tenderán a estar protegidos de este “pesar turbador”. Aristóteles, sin embargo, rechaza esta conclusión argumentando que “también son envidiosos a los que poco les falta para tenerlo todo [...], ya que piensan que todos quieren arrebatárles lo que es suyo” (II 10 1387b), a lo que añade que “son más envidiosos los que ambicionan honores que los que no los ambicionan” (*ibid.*).

Estas dos últimas ideas tienen un eco sugerente en Maquiavelo, quien al comienzo de los *Discursos* se pregunta quién será más ambicioso y, por lo tanto, tendrá mayores motivos para “organizar alteraciones” en contra de las instituciones, si el que quiere conquistar o el que quiere mantener lo que ya tiene. A ello responde que estas alteraciones son la mayoría de las veces causadas por los que poseen, “porque a los hombres no les parece que poseen con seguridad lo que tienen si no adquieren algo más” (D 15). Además, puesto que poseen mayores recursos, “tienen [también] mayor poder y operatividad para organizar alteraciones” (*ibid.*).

En *El príncipe*, Maquiavelo argumenta aún más enfáticamente que los que poseen (los grandes) representan una mayor amenaza para un Estado recién fundado.<sup>11</sup> La razón detrás de esto es que el príncipe se encuentra “entre muchos a su alrededor que se creen iguales a él y por eso no les puede mandar ni manejar a su manera” (P 9, énfasis agregado). A esto agrega que, mientras “lo peor que un príncipe puede esperar del pueblo enemigo es que este le abandone”, cuando tiene como enemigos a los grandes “no solo ha de temer que lo abandonen, sino que se revuelvan contra él” (*ibid.*, énfasis agregado).

Si bien Maquiavelo no ofrece en ninguna parte una definición de la envidia, considero que una correcta interpretación de *Discursos* III 30 puede beneficiarse bastante de lo aquí señalado, principalmente acerca de aquello que hace al carácter “no universal” de la envidia y a la mayor predisposición de quienes poseen más para “organizar alteraciones” y levantarse en contra de la autoridad del príncipe.

11 “[A]quel que llega al principado con la ayuda de los grandes, se mantiene en él con mayor dificultad que el que llega con ayuda del pueblo” (P 9).

### La envidia y Éxodo 32

Por lo señalado, la referencia a la envidia en *Discursos* III 30 es en absoluto un detalle poco importante. Y es que, además, la historia sobre el becerro de oro es una historia sobre el pecado de la idolatría, no de la envidia. De hecho, Éxodo 32 no contiene una sola referencia a este afecto. Más aún, desde el comienzo de este importante capítulo bíblico queda claro que los hechos narrados son desencadenados no por la envidia hacia Moisés, sino por su ausencia: “Viendo el pueblo que Moisés tardaba en descender del monte, se acercaron entonces a Aarón, y le dijeron: «Levántate, haznos dioses que vayan delante de nosotros; porque a este Moisés, el varón que nos sacó de la tierra de Egipto, no sabemos qué le haya acontecido»” (Éxodo 32.1). El becerro de oro simboliza –podríamos decir– no la envidia, sino el deseo de un nuevo líder, un nuevo Moisés que siga dirigiendo su marcha hacia la tierra prometida.

Según leemos en la Biblia, al descender del monte con las tablas de la Ley, Moisés vio el becerro y entró en cólera (Éxodo 32.19). Luego, tras arrojar las tablas al suelo, “tomó el becerro que habían hecho, y lo quemó en el fuego, y lo molió hasta reducirlo a polvo” (Éxodo 32.20). A continuación,

se puso Moisés a la puerta del campamento, y dijo: «¿Quién está por Jehová? Júntese conmigo». Y se juntaron con él todos los hijos de Leví. Y él les dijo: «Así ha dicho Jehová, el Dios de Israel: Poned cada uno su espada sobre su muslo; pasad y volved de puerta a puerta por el campamento, y matad cada uno a su hermano, y a su amigo, y a su pariente». Y los hijos de Leví lo hicieron conforme al dicho de Moisés; y cayeron del pueblo en aquel día como tres mil hombres. (Éxodo 32.26-28)

¿De dónde proviene la referencia a la envidia? No es solo que Éxodo 32 no contenga una sola referencia a la *invidia*, sino que en las interpretaciones más autorizadas de este capítulo tampoco se encuentra ninguna mención a este afecto.<sup>12</sup> En efecto, dentro de las ilustres disputas interpretativas en torno a Éxodo 32, que incluye a teólogos y filósofos de la talla de Agustín, Tomás de Aquino y Juan Calvino, por mencionar tan solo algunos de los más destacados lectores, la envidia se encuentra por completo ausente. Más bien, “Éxodo 32 fue citado con frecuencia en el contexto de los extensos debates acerca de la persecución religiosa y la guerra santa” (Walzer 4), esto es, en las discusiones sobre la eterna batalla entre los miembros de la *civitas Dei* y los habitantes de la ciudad terrena. Dentro de este contexto, las interrogantes que se le hacían al texto bíblico eran similares a las siguientes: ¿es legítima la persecución de los impíos? ¿Tienen los sacerdotes cristianos la potestad para imponer

.....  
12 Al respecto, véase Walzer.

penas corporales? ¿Tiene la obediencia debida a Dios, y las exigencias que de ella derivan, límites morales? ¿Cómo deben actuar los cristianos cuando su obligación de obedecer la voluntad divina entra en tensión con sus obligaciones respecto de otros?

Cuando en *Discursos* III 30 Maquiavelo sostiene que la Biblia debe leerse “sensatamente”, está indicando que se debe leer no de una manera devocional o espiritual, sino políticamente.<sup>13</sup> No debe sorprender, por lo tanto, que su interpretación se sitúe fuera del marco de estas preguntas. De entrada, al referir la cita bíblica al conflicto entre Moisés y aquellos que se le oponían “movidos solo por la envidia”, Maquiavelo transforma la lucha intemporal entre el bien (cristianos) y el mal (herejes) en una lucha por asegurar sus instituciones: “Moisés se vio obligado, *si quería que sus leyes y ordenamientos salieran adelante*, a matar a infinitos hombres” (*D* III 30, énfasis agregado).

Por otro lado, mientras el conflicto al que se refería Agustín era uno que, por así decirlo, enfrentaba a dos ciudades rivales, la divina y la terrenal, para Maquiavelo el conflicto es uno que se da al interior de la propia república. En este sentido, sugiero que la interpretación maquiaveliana del incidente del becerro de oro se encuentra conectada con sus reflexiones sobre el problema del mantenimiento de un orden recién constituido. Tómese en cuenta, por ejemplo, *Discursos* I 16, en donde el florentino sostiene que el “que se hace cargo de una multitud, en régimen de libertad o de principado, y no toma medidas para asegurar su gobierno frente a los enemigos del orden nuevo, constituirá un Estado de muy corta vida”. Esta idea la expresa aún más enérgicamente más avanzado el libro: “Y los que lean las historias antiguas se darán cuenta de que, después de una mutación de régimen político, [...] es necesaria una persecución memorable de los enemigos de las condiciones actuales” (*D* III 3). Es, pues, en el contexto de las medidas necesarias para asegurarse en contra de los “enemigos del nuevo orden” y de la necesaria “persecución memorable” de estos que debe ser ubicado el pasaje sobre el asesinato de “infinitos” hombres por Moisés.

En esto me aparto de la interpretación de Viroli, centrada sobre la conversión de una multitud desobediente en un pueblo respetuoso de

13 Conuerdo con Graham Hamill (32) cuando sostiene que leer “sensatamente” la Biblia no significa otra cosa que someterla al mismo tipo de lectura que Maquiavelo practica respecto de las *Historias* de Tito Livio; de ahí que, cuando Maquiavelo, al comienzo de los *Discursos*, critica el tipo de lectura que sus contemporáneos hacían de los textos antiguos, tendría en mente no solamente aquellos referidos a la historia romana, sino también la Biblia misma: “Eso procede, en mi opinión, no tanto de la debilidad a que ha conducido al mundo la presente religión, [...] como de no tener verdadero conocimiento de la historia, y de no extraer de ella, al leerla, su sentido, no gozar del sabor que encierra” (*D* Proemio).

la ley. Viroli sostiene que el Moisés de Maquiavelo se vio obligado a matar a “infinitos” hombres, porque era algo “necesario para lograr imponer en el pueblo de Israel la obediencia a las leyes que Dios le había revelado” (2010 63).<sup>14</sup> A la misma idea apunta Abraham Melamed cuando enfatiza el hecho de que el asesinato de los ídólatras haya sido el primer acto realizado por Moisés una vez le fueran entregadas las leyes por Dios (2003 158). En orden a establecer el Estado y hacer aceptables al pueblo sus leyes e instituciones, como sostiene, una “fuerza armada” era necesaria. Así, ambos autores se concentran sobre los esfuerzos de un solo hombre (Moisés) para disciplinar y modificar el carácter de todo un pueblo.

Ciertamente, esta lectura parece ser consistente con lo que Maquiavelo sostiene en *Discursos* I, 9, en donde escribe que “un organizador prudente, que vela por el bien común [...], debe ingeniárselas para ser el único que detenta la autoridad”. Por extraordinaria o cruel que sea una acción que se emprenda para “organizar un reino o constituir una república, jamás el que entienda de estas cosas le reprochará” (*D* I 9). El florentino sostiene en este capítulo que la violencia es condenable sólo cuando se ejerce de un modo puramente destructivo: “porque se debe reprender al que es violento para estropear, no al que lo es para componer” (*ibid.*).<sup>15</sup> Si bien es Rómulo el que recibe mayor atención en este capítulo, Moisés es también tratado aquí como ejemplo de un fundador solitario que cometió actos extraordinarios de violencia: “se podrían citar numerosos ejemplos de lo dicho, como Moisés, Licurgo, Solón y otros fundadores de reinos y repúblicas, los cuales pudieron, atribuyéndose tal autoridad, redactar leyes adecuadas al bien común” (*ibid.*).

De un modo que no es inusual en él, Maquiavelo detiene aquí su razonamiento acerca de estas cuestiones, señalando como “cosa ya sabida” la relación estipulada entre la soledad del fundador y el bien común. De inmediato, sin embargo, añade los ejemplos de dos (re)fundadores “no tan célebres pero dignos de consideración” (*D* I 9): Agis y Cleómenes. Lo que dice acerca de ambas figuras –sugiero– echa luz no solo sobre las dificultades asociadas con la introducción de un nuevo orden sino, más importante todavía, sobre el terreno conflictivo en el que debe operar cualquiera que intente introducir nuevas leyes en una ciudad. Acerca de Agis, rey de Esparta, Maquiavelo escribe que quiso reorganizar las instituciones y restaurar las leyes de Licurgo, “pues le parecía que, por haberse desviado algo de ellas, la ciudad había perdido bastante de la

14 Para Viroli, este evento es de hecho uno de los principales ejemplos de la necesidad que tiene el fundador de un nuevo estado de cometer actos crueles contra sus súbditos, esto es, de “entrar en el mal” (2010 63).

15 Moisés, claramente, aprobaría este test y, por lo tanto, el asesinato de “infinitos” hombres es algo que no debiera ser condenado, puesto que tuvo como resultado la creación de una nueva república.

antigua virtud” (D I 9). No obstante, apenas hubo comenzado esta labor cuando “fue muerto por los éforos espartanos, como si hubiera querido convertirse en tirano” (*ibid.*).

Su sucesor, Cleómenes, en quien “los escritos de Agis habían hecho nacer el mismo deseo” de reformar las instituciones de Esparta, “se dio cuenta de que no podía hacerle este beneficio a la patria si no era el único que tuviese autoridad” (*ibid.*). A lo que aparenta ser simplemente una reiteración de las ideas expresadas antes acerca de la soledad del fundador, Maquiavelo añade lo siguiente:

dada la ambición de los hombres, [Cleómenes] juzgaba que *no le iba a ser posible hacer bien a muchos contra la voluntad de unos pocos*; de modo que, cuando se le presentó una ocasión conveniente, hizo matar a todos los éforos y a cualquiera que pudiese oponerse a sus designios, y luego restauró completamente las leyes de Licurgo. (D I 9, énfasis agregado)

De esta cita se puede concluir que, lejos de concebir la labor del fundador en términos de la creación de la unidad del pueblo a través de la sumisión de todos a la ley, como propone Viroli, Maquiavelo consideraba que cualquier “(re)organizador prudente” sabe reconocer que el establecimiento de un nuevo orden siempre tiene lugar en un terreno conflictivo, caracterizado por el antagonismo entre los “muchos”, que desean no ser dominados, y los “pocos”, cuyo deseo es el de dominar al pueblo.<sup>16</sup>

La lectura maquiaveliana de Éxodo 32 debe interpretarse a la luz de estas consideraciones. El Moisés de Maquiavelo es, pues, no solo el ejemplo de un fundador que se ve obligado a recurrir a la violencia (“entrar en el mal”) para asegurar sus ordenamientos; es también un organizador “prudente” que sabe que no es posible hacer bien a *muchos* contra la voluntad de unos *pocos*. Es respecto a esto último que la referencia a la envidia resulta clave.

Arriba decía que por una lectura “sensata” de la Biblia debía entenderse una lectura o interpretación política y no una de carácter espiritual o devocional. A esto añadiría ahora que leer “sensatamente” implica también la referencia a fuentes externas al texto que se está interpretando.<sup>17</sup> En nuestro caso, una lectura “sensata” de los *Discursos* implica ir más allá de lo que este contiene y compararlo, o quizá, mejor

16 Para una interpretación de la figura de Cleómenes similar a la mía, véase John P. McCormick (2015 337-348).

17 A esto mismo apunta Patrick Coby cuando afirma que “una hermenéutica sensata también permitiría la comparación con fuentes externas, como cuando se usa un texto pagano [los *Discursos*] para revelar la verdad efectiva de la narrativa bíblica -por ejemplo, que la entrada a la Tierra Prometida fue no un pacto cumplido sino una guerra necesaria en la que un pueblo sin hogar y empujado por la necesidad, los israelitas, expulsa a otro de su territorio [D II 8]” (1999 272). Ahora, mientras Coby se mueve desde el texto bíblico

dicho, interpretarlo a través de otro texto: la Biblia. En este sentido, John Geerken (1999) señala en un sugerente artículo que la indicación textual más útil referente a la envidia provendría de dos lugares de la Biblia: un pasaje del libro de los Salmos y el capítulo 16 de Números, en donde se relata un levantamiento en contra de Moisés. En los Salmos, en realidad, solo se resumen los eventos que son descritos más detalladamente en Números 16: “*Tuvieron envidia de Moisés en el campamento [...]. Entonces se abrió la tierra y tragó a Datán, y cubrió la compañía de Abiram. Y se encendió fuego en su junta; la llama quemó a los impíos*” (Salmos 106: 16-18, las cursivas son mías).<sup>18</sup>

### La rebelión de Coré y “su congregación”

En Números 16, en efecto, se relata como Coré, Datán y Abiram “tomaron gente, y se levantaron contra Moisés con doscientos cincuenta varones de los hijos de Israel, príncipes de la congregación, de los del consejo, varones de renombre” (Números 16: 1-2). El libro de Números abarca cuarenta años de la historia del pueblo hebreo, más precisamente, cuarenta años de su travesía en el desierto hacia la tierra prometida. Comienza con un censo en el monte Sinaí, apenas dos años después de haber salido de Egipto y concluye con los israelitas ya cerca de la tierra prometida, todavía guiados por Moisés. En este libro aparecen entremezcladas historias de este periodo con una gran cantidad de leyes y ordenamientos dados por Yahvé a los israelitas por intermedio de Moisés. Estos ordenamientos abarcan temas tan variados como el de la restitución (Números 5), los celos (Números 5), el casamiento de las herederas (Números 36), las ofrendas (Números 15) y los juramentos (Números 30). Ahora, si hay un tema que le da cierta unidad al libro es la rebelión. El libro de Números, señala al respecto un comentarista, no contiene “una historia continua de lo que les sucedió a los israelitas durante este período, sino historias particulares [...] centradas en las murmuraciones y rebeliones por parte del pueblo” (Sturdy 1964 1).

Dos particularidades distinguen, sin embargo, a la rebelión de Coré del resto de las rebeliones descritas en el libro. En primer lugar, que se trata de un levantamiento en contra de la autoridad de Moisés, no de Dios. En efecto, a excepción de la de Coré las rebeliones relatadas en

.....  
hacia los Discursos, aquí sigo la dirección inversa y voy desde los *Discursos* hacia la Biblia.

18 Interessantemente, los siguientes versículos recuperan la historia del becerro de oro: “Hicieron becerro en Horeb, se postraron ante una imagen de fundición. Así cambiaron su gloria por la imagen de un buey que come hierba. Olvidaron al Dios de su salvación, que había hecho grandezas en Egipto” (Salmos 106: 19.21). Como se ve, la envidia es de nuevo omitida del relato sobre el becerro. Lo que es condenado por el salmista es el olvido de Dios, no la envidia hacia Moisés, motivo del levantamiento en contra de Moisés descrito en Números.



1. «Castigo de los Rebeldes» Sandro Botticelli (1481-1482)

Números son todas ellas quejas (“murmuraciones”) dirigidas contra Dios acerca de situaciones particulares que experimentan los israelitas durante su travesía en el desierto. En el capítulo 11, por ejemplo, el pueblo se queja porque están hastiados del maná con el que se han alimentado durante un año seguido, exigiendo comer carne.<sup>19</sup> En Números 14, tras el regreso de los hombres que habían sido enviados a espiar la tierra de Canaán antes de tomarla, el pueblo nuevamente murmura contra Jehová al considerarse militarmente en desventaja.<sup>20</sup> Más adelante, en Números 20, se da cuenta de los reclamos del pueblo acerca de la falta de agua.<sup>21</sup>

Números 16, a diferencia de estas “murmuraciones”, relata una rebelión contra la autoridad de Moisés. La de Coré es, así, una rebelión que no es producto de la falta de fe del pueblo, o del olvido del poder de Dios, sino de la oposición al liderazgo civil y religioso ejercido por Moisés: “Porque toda la congregación, todos ellos son santos, y en medio

19 “[L]os hijos de Israel también volvieron a llorar y dijeron: ¡Quién nos diera a comer carne!” (Números 11: 4).

20 “Mas los varones que subieron con él, dijeron: No podremos subir contra aquel pueblo, porque es más fuerte que nosotros. Y hablaron mal entre los hijos de Israel, de la tierra que habían reconocido, diciendo: La tierra por donde pasamos para reconocerla, es tierra que traga a sus moradores; y todo el pueblo que vimos en medio de ella son hombres de grande estatura” (Números 13: 31-32).

21 “Y porque no había agua para la congregación, se juntaron [...] diciendo: ¡Ojalá hubiéramos muerto cuando perecieron nuestros hermanos delante de Jehová!” (Números 20: 2-3).

de ellos está Jehová; ¿por qué, pues, os levantáis vosotros sobre la congregación de Jehová?” (Números 16: 3). Esta es justamente la razón que explica que humanistas de la corte del Papa en Roma hayan utilizado la historia de esta revuelta, y sus consecuencias (“entonces se abrió la tierra [...] y la llama quemó a los impíos”), para afirmar la primacía de la autoridad papal, que derivaba según esta interpretación directamente de Moisés.<sup>22</sup> Coré y sus seguidores, bajo esta interpretación, se convirtieron en un símbolo poderoso para denigrar a los conciliaristas y, en general, a cualquiera que se atreviese a cuestionar la autoridad del Papa. De hecho, entre los frescos que Sixto IV encargó se pintaran para adornar las paredes de la capilla Sixtina se encuentra uno que reproduce este evento (“Castigo de los rebeldes” [*Punizione dei ribelli*]), realizado por Sandro Botticelli entre los años 1481-1482.<sup>23</sup>

Además de haber estado dirigida en contra de Moisés y no de Dios, el otro rasgo distintivo de la rebelión narrada en Números 16 es que en esta los rebeldes son claramente identificados. Mientras que en las demás rebeliones el protagonista es referido como el “pueblo”, la “multitud” o “todos los hijos de Israel”, en Números 16 este no es el caso. Quienes se levantaron contra Moisés son señalados por sus nombres: “Coré hijo de Izhar, hijo de Coat, hijo de Leví, y Datán y Abiram hijos de Eliab, y On hijo de Pelet, de los hijos de Rubén, tomaron gente” (Números 16: 1).

Propongo que esta diferencia debe leerse como una indicación clara de que no se trata de una rebelión de “todos los hijos de Israel”, o de todo el “pueblo”, sino de una parte, una facción, dentro de este. En su comentario a Números, Martin Noth (1968 124-125) destaca bien este punto al subrayar el que el texto bíblico haga referencia, en más de una ocasión, para referirse a los protagonistas del levantamiento, a *su* congregación, esto es, la de Coré<sup>24</sup>, distinguiéndola de modo implícito de la congregación conformada por todo el pueblo de Israel:

Cuando oyó esto Moisés, se postró sobre su rostro; y habló a Coré y a toda su congregación, diciendo: Mañana mostrará Jehová quién es suyo, y quién es santo, y hará que se acerque a él [...]. Haced esto: tomaos incensa-

22 Charles Stinger (citado en Foster 2014 395-396) señala que los humanistas de la corte papal “encontraron en la antigüedad hebraica, particularmente en la carrera religiosa de Moisés, prefiguraciones del papel sacerdotal, legislativo y de gobierno de los pontífices romanos”.

23 Para un análisis de esta pintura, y en general de los frescos de la capilla Sixtina, véase Carol Lewine (1993).

24 De hecho, más adelante, en el capítulo 27 de Números, el autor se refiere a este levantamiento como la “rebelión de Coré”: “Nuestro padre [dicen las hijas de Zelofejad] murió sin dejar hijos, pero no por haber participado en la rebelión de Coré” (Números 27: 3, énfasis agregado).

rios, Coré y *toda su congregación*, y poned fuego en ellos, y poned en ellos incienso delante de Jehová mañana; y el varón a quien Jehová escogiere, aquel será el santo. (Números 16: 4-7; énfasis agregado)

Para Noth, el uso repetido de la palabra congregación es evidentemente intencional. A través de su reiteración, sostiene, se nos quiere hacer saber que “Coré ha creado de modo arbitrario un remedo de ‘congregación’, creyendo además que puede hablar en representación de la verdadera ‘congregación’ en su conjunto” (Noth 124). Ahora, si efectivamente Coré no hablaba en nombre de toda la congregación, ¿de qué parte del pueblo de Israel provenían estos “varones de renombre”? Es decir, ¿qué grupo se levantó, ‘movido solo por la envidia’, en contra de la autoridad y las instituciones de Moisés?

Una indicación se encuentra en la respuesta de Moisés a los reclamos de Coré: “¿No os es suficiente que el Dios de Israel os haya separado del resto de la congregación de Israel, para acercaros a sí, a fin de cumplir el ministerio del tabernáculo del SEÑOR, y para estar en la congregación para ministrarles [...]?” (Números 16: 9). Considero que la expresión “separados del resto” muestra claramente que Coré y su grupo gozaban de una posición especial, de privilegio, al interior de la congregación. Coré, de hecho, era un sacerdote levita que, entre otras funciones, estaba encargado de la administración de los objetos sagrados del tabernáculo. Su rebelión junto a los otros “doscientos cincuenta varones de renombre”, por lo tanto, debe leerse como la de un grupo que, no satisfecho con los honores políticos que poseen bajo la actual Constitución, se revuelven en contra de ésta con el objetivo de obtener mayores honores y poder. “¿Procuráis también el sacerdocio?”, les pregunta Moisés en Números 16:10.

Por otro lado, esta posición de privilegio dentro de la congregación, sumada al hecho de que hayan justificado su rebelión sobre un supuesto ejercicio tiránico del poder por parte de Moisés, hace que podamos relacionar a Coré y “su congregación” con los éforos espartanos que hicieron morir a Agis, quien, como vimos, había intentado introducir reformas en Esparta con la intención de “hacer bien a muchos”.<sup>25</sup> Geerken (1989), por lo tanto, está en lo correcto cuando afirma que para Maquiavelo la matanza narrada en Éxodo 32 no fue tan solo una respuesta necesaria a la rebelión, sino que fue, sobre todo, una respuesta necesaria a la principal causa de la rebelión, a saber, la envidia. “En la

25 “¡Basta ya de vosotros! Porque toda la congregación, todos ellos son santos, y en medio de ellos está Jehová; ¿por qué, pues, os levantáis vosotros sobre la congregación de Jehová?” (Números 16:3). “[A]penas había comenzado esta labor, fue muerto por los éforos espartanos, *como si hubiera querido convertirse en tirano*”. (D 1 9 62, énfasis agregado).

mente de Maquiavelo –escribe Geerken– no cabía ninguna duda de que las rebeliones comienzan con las facciones, las facciones con el descontento y el descontento con la envidia” (1989 589). Lo que Geerken falla en reconocer, sin embargo, es que la envidia es para el florentino un afecto que caracteriza a los ‘grandes’.<sup>26</sup>

### La “prudencia de Moisés”: la multitud en armas y el combate de la envidia

En *Discursos* III, 30, Maquiavelo ofrece, a través de tres ejemplos, la descripción de tres estrategias distintas para combatir la envidia (de los grandes). Junto al ejemplo de Moisés, Maquiavelo reflexiona sobre dos figuras contemporáneas, el fraile dominico Girolamo Savonarola y Piero Soderini, gonfaloniero de Florencia. Mientras Moisés representa al fundador exitoso, que consiguió derrotar a los envidiosos y de este modo pudo asegurar sus leyes y ordenamientos, Savonarola y Soderini encarnan por el contrario estrategias fallidas, a pesar de que tanto el fraile dominico como Soderini, según el propio Maquiavelo, eran conscientes de la necesidad de desterrar la envidia.<sup>27</sup>

Savonarola, según Maquiavelo, no pudo derrotar a los envidiosos “por carecer de la autoridad suficiente para poderlo hacer” (*D* III 30).<sup>28</sup> A causa de su condición eclesiástica, parece sugerir el florentino, el fraile se vio limitado a seguir una estrategia puramente retórica, consistente en atacar públicamente a sus adversarios durante sus sermones, los cuales estaban “llenos de acusaciones contra los sabios del mundo y de invectivas contra ellos, pues llamaba así a los envidiosos y a los que se oponían a sus planes” (*ibid.*, énfasis agregado). La ineficacia de esta estrategia es señalada de modo aún más enfático en *El príncipe*, donde Maquiavelo afirma que el fraile “se hundió junto a su nuevo orden, tan pronto como la multitud empezó a no creer en él; no tenía medios para retener a los que habían creído en él ni para hacer creer a los incrédulos” (*P* 6).

A diferencia de Savonarola, Soderini sí contaba con la autoridad y los medios necesarios para enfrentarse a sus rivales. Sin embargo, el gonfaloniero decidió combatir la envidia con la “bondad” y el reparto de

26 De hecho, Geerken afirma que “para Maquiavelo, la envidia es inherente a los seres humanos; se expresa más comúnmente como ingratitud; [...] y es una causa universal de odio” (1999 589).

27 “Fray Girolamo Savonarola conocía perfectamente esta necesidad; también la conocía Piero Soderini, gonfaloniero de Florencia” (*D* III 30).

28 Cabe destacar que Maquiavelo añade a esta afirmación que Savonarola “no fue bien entendido por aquellos de sus seguidores que sí poseían autoridad bastante” (*D* III 30). ¿Significa esto que la culpa por no haber derrotado a los envidiosos corresponde no tanto a Savonarola como a sus partidarios, que no entendieron cabalmente el contenido de sus sermones? Acerca de este punto, véase Parsons (51-52).

“beneficios”. Aunque Soderini, como señala Maquiavelo, era consciente tanto de la necesidad de erradicar la envidia como de que la “condición y las ambiciones de los que se le oponían le daban motivos para librarse de ellos [...], nunca se decidió a hacerlo” (*D III 3*). Contrario al uso de la violencia en contra de sus enemigos, Soderini “creía que era posible desterrar la envidia con el tiempo, con su bondad, con su fortuna, con los beneficios” (*ibid.*). El gonfaloniero juzgaba equivocadamente, que “su modo de actuar le atraía tantas simpatías” y que podía “vencer a todos aquellos que se le enfrentaban por envidia sin ningún escándalo, violencia ni tumulto” (*ibid.*).<sup>29</sup>

Cabe señalar que Soderini no es contrastado únicamente con Moisés. En *Discursos III, 3*, Maquiavelo contrapone la “bondad” de Soderini con la “severidad” de Bruto: “la severidad de Bruto a la hora de mantener la libertad que él había conquistado para Roma fue tan útil como necesaria” (*ibid.*). El florentino señala al respecto que una lectura sensata de las “cosas antiguas” debería dejar en claro que, tras el establecimiento de un nuevo régimen político, “es necesaria una persecución memorable de los enemigos de las condiciones actuales” (*ibid.*). En el caso de una república o “estado libre”, esto significa la ejecución de los conspiradores en contra de la libertad del pueblo: “[quien] instaure un estado libre y no mata a los hijos de Bruto, se mantiene poco tiempo” (*ibid.*).<sup>30</sup> De aquí que se pueda concluir que para combatir la envidia son necesarias medidas extraordinarias.<sup>31</sup>

Puesto que resulta improbable que la envidia sea erradicada de modo “ordinario”<sup>32</sup>, el encargado de introducir nuevas instituciones está obligado a “pensar en el modo de quitárselos [a los envidiosos] de en medio, y antes de hacer nada, conviene que tenga medios para superar esta dificultad” (*D III 30*). Interesantemente, el modo en que el pueblo debe tomar las armas es, junto al combate de la envidia, el otro tema tratado en *Discursos III, 30*. Moisés, ciertamente, es omitido de esta discusión, la cual se limita a una descripción de la “serie de disposiciones

29 “[Soderini] no sabía que no se puede esperar mucho tiempo, que la bondad no basta, que la fortuna es voluble y que la malignidad no puede aplacarse con dones” (*D III 30*).

30 Maquiavelo se había referido a este episodio en el primer libro, en donde subrayaba que los hijos de Bruto habían conspirado en contra de la república porque “no se podían conducir de manera desenfrenada bajo los cónsules como lo hicieron bajo el rey, de modo que la libertad del pueblo se convertía, para ellos, en esclavitud” (*D I 16*).

31 “Para vencer esta envidia, el único remedio es la muerte de los envidiosos” (*D III 30*).

32 “[Y] si la fortuna es tan propicia al hombre virtuoso que [los envidiosos] mueren por causas naturales, éste llegará a la gloria sin escándalo, cuando sin obstáculo y sin ofensa pueda mostrar su virtud” (*D III 30*).

que tomó Camilo, dentro y fuera, para la salvación de Roma” (*ibd.*).<sup>33</sup> Descripción de la que Maquiavelo extrae una importante lección: “no hay defensa más peligrosa ni más inútil que la que se hace alborotadamente y sin orden” (*ibd.*).<sup>34</sup>

Ahora, al resaltar la prudencia de Camilo y de sus “disposiciones”, Maquiavelo afirma que “*cualquiera que sea tan prudente como él*” habría pensado de la misma manera, pues tampoco habría “estado dispuesto a permitir que la multitud tomase las armas sino con cierto orden y método” (*D III 30; énfasis agregado*). Esta referencia a “*cualquiera que sea tan prudente como él*”, como considero, debe ser leída como una alusión a Moisés, que si volvemos sobre el texto bíblico, también habría dado instrucciones claras acerca de cómo la multitud debía tomar las armas.<sup>35</sup> Visto desde este vértice óptico, Moisés representa algo más que la mera necesidad de utilizar la violencia en contra de los envidiosos. Si lo que se propone es correcto, esto es, que Moisés es incluido en la discusión sobre la defensa de la ciudad a través de la mención a “*cualquiera que sea tan prudente como él*”, puede concluirse que el líder de los judíos encarna esta otra “verdad efectiva”: que el único modo de derrotar a los envidiosos es armando “con cierto orden y método” al pueblo.

Podría argumentarse que la discusión sobre las disposiciones en torno al modo en que la “multitud” debe armarse en *Discursos III, 30* se encuentra limitada al tema de la defensa de la ciudad respecto de enemigos exteriores y que, por lo tanto, esta conclusión no tiene justificación textual. No obstante, en varios lugares tanto de *El Príncipe* como de los

33 Mansfield señala que el vínculo entre el combate de la envidia y la organización de la defensa de la ciudad constituye la mayor dificultad interpretativa de este capítulo. Para Mansfield, de hecho, la clave de todo el capítulo residiría en el descubrimiento de la conexión entre la destrucción de la envidia y la organización de la defensa de la ciudad, “dos temas conectados en el texto –escribe– sólo por el ejemplo de Camilo protegiendo Roma de toda la Toscana” (398). A diferencia de Mansfield, sugiero que el vínculo entre ambos temas, el combate de la envidia y la organización del pueblo como ejército, debemos buscarlo en la figura y acciones de Moisés, no en Camilo.

34 “Y esto se demuestra por aquel tercer ejército que Camilo reclutó para dejarlo en Roma, guardando la ciudad; pues muchos juzgarían entonces, y juzgarán todavía esta medida superflua, siendo aquel pueblo belicoso y estando acostumbrado a las armas, por lo que no parecía necesario reclutar tropas, sino que bastaba con poner al pueblo en armas si la ocasión así lo requería. Pero Camilo, y cualquiera que sea tan prudente como él, pensará lo mismo, tenía otra opinión” (*D III 30*).

35 En este sentido, concuerdo plenamente con Christopher Lynch cuando, leyendo paralelamente la Biblia y los *Discursos*, sostiene similarmente que Moisés, al igual que Camilo, también hubo de seleccionar “a aquellos a quienes quería armar (Levitas) e indicarles a quién debían obedecer (a él mismo), en donde se habrían de reunir (a las puertas del campamento) y a dónde se dirigirían (de puerta en puerta, por todo el campamento)” (177).

*Discursos* la cuestión de las “buenas armas” se encuentra entremezclada con la del conflicto entre “humores”. Esto resulta particularmente claro en *Discursos* 1, 6, en donde Maquiavelo se pregunta si “Roma hubiera podido organizar un estado que evitase las citadas controversias” entre el pueblo y el senado.<sup>36</sup> Ahí, a través del contraste entre Roma, una república “tumultuosa”, y Esparta y Venecia, ejemplos de repúblicas “tranquilas”, Maquiavelo argumenta que fue precisamente el hecho de haber estado armada lo que permitió a la plebe romana contrarrestar el deseo de dominación de la nobleza.<sup>37</sup> De hecho, hacia el final de este capítulo Maquiavelo vincula directamente su discusión sobre el ejército romano con la creación de los tribunos, institución clave que “además de dar su parte al pueblo en la administración” (D I 4), sirvió de “salvaguardia de la plebe” y de freno a la “insolencia de los grandes” (*ibid.*).<sup>38</sup>

Así pues, en cuanto el poder del pueblo romano para contrarrestar las ambiciones de la nobleza dependía precisamente del hecho de estar armado, resulta posible afirmar que en la mente del florentino el ejército popular no era únicamente un arma en contra de enemigos externos sino también un instrumento de libertad al interior del propio estado.<sup>39</sup> Es también dentro del contexto del conflicto entre partes dentro de la ciudad, sugiero, que debe ser leída la siguiente afirmación: “no ha sucedido nunca que un príncipe nuevo desarmara a sus súbditos; mientras que, por el contrario, *si les ha encontrado desarmados, les ha armado siempre*” (P 20; énfasis agregado). En esta cita Maquiavelo no solo advierte acerca de los peligros que conlleva hacer depender la seguridad del estado de las armas mercenarias;<sup>40</sup> además de esto, el florentino está sugiriendo que el único modo que tiene el responsable de introducir un nuevo orden político de asegurar sus instituciones en contra de los envidiosos (los grandes) es armando al pueblo.

36 Maquiavelo hace aquí referencia (“las citadas controversias”) a lo tratado en el capítulo 4 del libro primero, donde escribe que “los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron [...]. [T]odas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos” (D I 4).

37 “Por tanto, si quieres un pueblo numeroso y armado para poder construir un gran imperio, será de tal calidad que luego no lo podrías manejar a tu antojo” (D I 6).

38 John McCormick (2011 31-35) argumenta de forma convincente que el origen de los tribunos y de otras instituciones promotoras de la libertad en Roma fue precisamente la existencia del ejército popular. Para una interpretación similar, véase Lefort (2010).

39 Para una lectura similar a la mía véase, entre otros, Filippo Del Lucchesse (2009) y más recientemente, Yves Winter (2014).

40 “Y como no puedes estar desarmado, te verás obligado a recurrir a las tropas mercenarias [...]; y por muy buenas que fueran, no pueden ser tan numerosas que te defiendan a la vez de los enemigos poderosos y de los súbditos sospechosos” (P 20).

La necesidad de armar a la multitud, por lo tanto, se encuentra para Maquiavelo directamente conectada con el tema de la defensa no solo en contra de ejércitos exteriores, sino también respecto de aquellos cuyo deseo es el de dominar al pueblo. Para la defensa de la ciudad, concebida en este sentido amplio, es decir, como defensa en contra de los enemigos tanto exteriores como interiores, el único método efectivo es armar a los “muchos”. “Las historias –escribe Maquiavelo– están llenas de tales ejemplos” (P 20). Una lectura “sensata” de *Discursos III*, 30 nos muestra que una de estas “historias” es la de Moisés armando al pueblo para defender sus instituciones de la envidia de los grandes.

### Conclusiones

Según Maurizio Viroli, *El príncipe* debe ser leído desde una perspectiva republicana porque en él se expone una teoría acerca de la acción política de los redentores y fundadores de nuevos estados. *El príncipe* es el libro de los Republicanos, no en el sentido de que revele los vicios horribles del príncipe e infunda en sus lectores un odio hacia la monarquía, como Rousseau creía, sino en el sentido de que delinea la imagen del redentor-fundador que la teoría política republicana necesita. (2014 19)

Este redentor-fundador adquiere su más clara figuración en Moisés quien, encontrando al pueblo de Israel “esclavo y oprimido por los egipcios” (P 6), lo liberó dotándole además de una nueva constitución que garantizaba la libertad de los “muchos”.

Por otro lado, Viroli subraya, correctamente, que el Moisés de Maquiavelo es muy distinto al de sus contemporáneos italianos, quienes interpretándolo a través del cristal del neoplatonismo concebían al líder de los judíos como el paradigma del legislador-filósofo descrito en la *República*.<sup>41</sup> El Moisés de Maquiavelo no es el campeón de la sabiduría, sino un “profeta armado”, es decir, un fundador que reconoce que solo con el apoyo de un ejército popular y virtuoso puede llevar a buen término la labor de redención de un Estado. Esta es la lección –sostiene Viroli– de la “exhortación” con la que el florentino concluye *El príncipe* y que, según el teórico italiano, le otorga su sentido a todo el libro.

El problema de la lectura de Viroli sobre el Moisés de Maquiavelo es que interpreta la necesidad de estar armado únicamente a propósito del problema de la defensa de la ciudad en contra de los “bárbaros”. En este ensayo he argumentado en cambio que la interpretación que Maquiavelo hace de Moisés no se limita al tema de la defensa en contra de los enemigos exteriores, sino también incluye la defensa respecto de los “pocos” que, movidos por la envidia, están dispuestos a levantarse

41 Para la recepción de Platón durante el Renacimiento italiano, véase Melamed (2002).

en contra de las instituciones de un estado libre. Crucial en este sentido es la lectura que Maquiavelo ofrece del incidente del becerro de oro en *Discursos* III, 30.

Mientras Viroli considera la interpretación del florentino de este episodio como un ejemplo de la necesidad que tiene el redentor de “entrar en el mal”, esto es, de usar la fuerza en contra de la multitud en orden a obtener su obediencia a la nueva Constitución. Aquí he sugerido que las conclusiones que deben extraerse de la interpretación maquiaveliana de Éxodo 32 son otras. En primer lugar, que *Discursos* III, 30 debe ser leído teniendo en cuenta que “en toda república hay dos humores contrapuestos” (DI 4) y que los enemigos de las instituciones Mosaicas son los “pocos” (“no es posible hacer bien a muchos contra la voluntad de unos pocos” (*id.* 9). En segundo lugar, que el único medio para combatir a los envidiosos es armando al pueblo. Solo empoderando a los “muchos” se puede desterrar a la envidia y asegurar las nuevas leyes e instituciones. En suma, Moisés no representa únicamente la necesidad que tiene el fundador de realizar acciones feroces en defensa de las nuevas instituciones. El Moisés de Maquiavelo encarna esta otra “verdad efectiva”, a saber, que el único modo de derrotar a los envidiosos es armando el deseo del pueblo de no ser dominado.

## Bibliografía

- Aristóteles. *Retórica*. Traducido por Quintín Rancierero. Gredos, 1999.
- Baron, Hans. “Machiavelli: The Republican Citizen and the Author of ‘The Prince’.” *The English Historical Review* 76.299 (1961): 217-253.
- Brown, Alison. “Savonarola, Machiavelli and Moses: A Changing Model” *The Medici in Florence: The Exercise and the Language of Power*. Leo S. Olschki Editore, 1992.
- Coby, Patrick. *Machiavelli’s Romans: Liberty and Greatness in The Discourses on Livy*. Lenxington Books, 1999.
- D’Arms, Justin. “Envy” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/envy/>].
- Del Lucchese, Filippo. *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza*. Continuum, 2009.
- Foster, Brett. “Types and Shadows”: Uses of Moses in the Renaissance.” Editado por Jane Beal. *Illuminating Moses: A History of Reception from Exodus to the Renaissance*. Brill, 2014.
- Geerken, John. “Machiavelli’s Moses and Renaissance Politics.” *Journal of the History of Ideas* 60.4 (1999): 579-595.
- Granada, Miguel. “Maquiavelo y Moisés.” *ResPublica: Revista de Historia de las Ideas Políticas* 20.1 (2017): 141-156.

- Green, Jeffrey. *The Shadow of Unfairness: A Plebeian Theory of Liberal Democracy*. Oxford University Press, 2016.
- Greene, Thomas. "The end of discourse in Machiavelli's *Prince*." *Yale French Studies* 67 (1984): 57-71.
- Gundersheimer, Werner. "San Casciano 1513. A Machiavellian Moment Reconsidered." *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 17 (1987): 41-58.
- Hammill, Graham. *The Mosaic Constitution: Political Theology and Imagination from Machiavelli to Milton*. The University of Chicago Press, 2012.
- Lefort, Claude. *Maquiavelo: lecturas de lo político*. Trotta, 2010.
- Lewine, Carole. *The Sistine Chapel Walls and the Roman Liturgy*. Pennsylvania State University Press, 1993.
- Lynch, Christopher. "Machiavelli on Reading the Bible Judiciously." *Hebraic Political Studies* 1.2 (2006): 162-185.
- Mansfield, Harvey. *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy*. Cornell University Press, 1979.
- Maquiavelo, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Traducido por Ana Martínez. Alianza, 2012.
- Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. Traducido por Helena Puigdomenech. Tecnos, 2001.
- McCormick, John. "Machiavelli's Greek Tyrant as Republican Reformer." Frosini y Morfino. *Radical Machiavelli: Politics, Philosophy, and Language*. Brill, 2015: 337-348.
- McCormick, John. *Machiavellian Democracy*. Cambridge University Press, 2011.
- McQueen, Alison. "Politics in Apocalyptic Times: Machiavelli's Savonarolan Moment." *The Journal of Politics* 78.3 (2016): 909-924.
- Melamed, Abraham. *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Thought*. State University of New York Press, 2003.
- Montag, Warren. "Uno Mero Esecutore: Moses, Fortuna, and Occasione in *The Prince*" Del Lucchese, Editado por Frosini y Morfino. *Radical Machiavelli: Politics, Philosophy, and Language*. Brill, 2015: 237-249.
- Noth, Martin. *Numbers: A Commentary*. John Knox Press, 1968.
- Parsons, William. *Machiavelli's Gospel: the critique of Christianity in The Prince*. University of Rochester Press, 2016.
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Rousseau, Jean Jacques. *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discursos sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. El contrato social*. Traducido por Consuelo Bergés. Gredos, 2011.

Sturdy, John. *Numbers. The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible*. Cambridge University Press, 1976.

Viroli, Maurizio. *Machiavelli's God*. Princeton University Press, 2010.

Viroli, Maurizio. *Redeeming The Prince: The Meaning of Machiavelli's Masterpiece*. Princeton University Press, 2014.

Walzer, Michael. "Exodus 32 and the Theory of Holy War: The History of a Citation." *The Harvard Theological Review* 61.1 (1968): 1-14.

Winter, Yves. "The Prince and His Art of War: Machiavelli's Military Populism." *Social Research: An International Quarterly* 81.1 (2014): 165-191.